

AMOR CONYUGAL Y FINALISMO MATRIMONIAL

(Metafísica y fenomenología en la consideración del matrimonio)

JOSE LUIS ILLANES MAESTRE

Tres planteamientos acerca del matrimonio

Entre las reflexiones filosófico-teológicas sobre el matrimonio, tal vez quepa destacar especialmente tres: la de San Agustín, la de Santo Tomás de Aquino, la de la moderna fenomenología.

San Agustín, en su polémica contra el maniqueísmo y a fin de defender la bondad del matrimonio, acuñó una elaborada doctrina, que mantuvo y perfiló después ante los contragolpes provocados como consecuencia de los ataques dirigidos por el presbítero Joviniano a la virginidad. El matrimonio, afirma Agustín, no es una necesidad de la naturaleza, que deba ser meramente tolerada o permitida, sino una realidad dotada de bondad a nivel específicamente humano, y por consiguiente ético y, supuesta la gracia, cristiano. De ahí la doctrina de los tres bienes del matrimonio, que desarrolla esa afirmación básica mostrando en concreto la riqueza que implica la realidad matrimonial: el bien de la prole, entendido no como mera generación, sino como generación en un ambiente de virtud y en el seno de una comunidad humana capaz de educar, es decir, de dar vida a hombres, más aún a cristianos¹; el bien de la fidelidad, en cuanto que los esposos, manteniendo la fe a la palabra dada, viven su

1. "Habeant coniugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant, et procreatos pariter, salubriter, instanter educant": *De sancta virginitate*, 12, PL 40, 401.

matrimonio como camino de amor y de virtud; el bien del sacramento, ya que Cristo, presente en los cónyuges cristianos, causa en su matrimonio una elevación sacramental, que informa desde dentro la entera dinámica de la vida conyugal conduciéndola a una estabilidad y una perfección que son signo de la íntima unión entre Cristo y la Iglesia².

Si la reflexión agustiniana está sostenida por una metafísica del bien, que lleva a poner de manifiesto la participación en la bondad de la realidad matrimonial, la consideración tomista se articula a partir de una metafísica de la acción y de la finalidad. Lo que preocupa a Santo Tomás no es, como preocupaba a San Agustín, la defensa de la bondad del matrimonio, sino la determinación de la esencia, de lo que propiamente define al matrimonio frente a otras instituciones y realidades humanas. En ese empeño acude en su ayuda el famoso aforismo aristotélico según el cual el fin juega en el orden de la praxis un papel análogo al que juegan los primeros principios en el orden especulativo: en otras palabras, el fin es determinante y especificador en el campo de la acción; bien entendido que al hablar aquí de fin nos referimos no a las finalidades que la voluntad pueda juxtaponer a una acción ya completa en sí, sino a la finalidad que es inmanente a la acción misma, y que la voluntad necesariamente quiere en cuanto que quiere la acción.

La pregunta desde la que Santo Tomás aborda su estudio del matrimonio —si éste puede ser considerado como natural— recibe una respuesta basada en la consideración de la finalidad: el matrimonio es natural, ya que la naturaleza inclina tanto al fin principal del matrimonio, que es el bien de la prole, es decir su procreación y educación, cuanto al fin secundario, que es la mutua ayuda que se prestan los cónyuges en la vida doméstica³. El matrimonio se nos presenta así como una comunidad —ya que es ése el género al que el matrimonio pertenece⁴— especificada por los dos fines mencionados, y radicalmente por la generación y educación de los hijos, fin al que corresponde la principalidad⁵.

2. Ver, entre otros muchos textos, *De nuptiis et concupiscentia*, l. 1, c. 10, n. 11, PL 44, 420.

3. *Summa theologiae*, supplementum, q. 41, a. 1.

4. Cfr. *Summa theologiae*, supplementum, q. 44, a. 1 y 2. Precisando más, habría que decir que el matrimonio es un vínculo al que sigue la comunidad o unión de almas y cuerpos: q. 44, a. 1, in c. y ad 1.

5. De "principalis eius (matrimonii) finis" es calificada la prole en la q. 41, a. 1. Y en la q. 49, a. 3 se afirma que la "intentio prolis" — la apertura

El matrimonio queda así situado y definido con precisión, y la ciencia teológica, y la jurídica, dotadas de un criterio orientador en torno al que estructurar el saber sobre la entera realidad matrimonial, valorando y dando razón de sus componentes. De ahí la fortuna que este planteamiento estaba destinado a tener, hasta universalizarse por obra de los comentadores⁶ y llegar a ser acogido por el Magisterio eclesiástico⁷.

Si comparamos los dos planteamientos a los que acabamos de hacer referencia podremos advertir que, aunque concuerden en múltiples puntos, son fruto de perspectivas diversas: San Agustín contempla la vida matrimonial a fin de poner de manifiesto los bienes que en ella se realizan, mientras que Santo Tomás fija su atención en el matrimonio en orden a determinar los fines que lo especifican y determinan su dinámica.

El tercero de los planteamientos que mencionábamos al principio —la fenomenología— adopta una nueva perspectiva: la consideración de los sujetos que se unen en matrimonio con vistas a detectar las notas estructurales de la actitud que les impulsa y sostiene, es decir el amor nupcial. Siguiendo las huellas de Husserl, y sobre todo, de Max Scheler, diversos autores del comienzo del segundo tercio de nuestro siglo⁸ abordaron este tema, en el intento de dilucidar aquellas cuestiones de las que dependía la captación del *eidos* o estructura objetiva del amor matrimonial: ¿cómo se genera ese amor, desarrollándose a partir de la experiencia del atractivo?, ¿en qué se diferencia el amor matrimonial del simple deseo erótico?, ¿qué rasgos caracterizan a la pulsión sexual y cómo se inserta en la dinámica del sujeto humano?...

Resultado de ese esfuerzo fue una profundización en el análisis del amor matrimonial, presentado así de manera cada vez más clara como amor que connota y presupone la di-

a la generación, podríamos traducir con terminología moderna— es “esentialissimum in matrimonio”.

6. Es a ellos a quienes se debe la introducción de la terminología “fin primario”, “fines secundarios”, que recoge y comenta DOMINGO DE SOTO. *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1.

7. Como es bien sabido el primer documento oficial que utilizó los términos fin primario-fines secundarios fue el Código de Derecho Canónico (c. 1013). Posteriormente la emplearon tanto Pío XI, en la encíclica *Casti conubii*, como Pío XII, en diversas alocuciones.

8. Remitamos, como ejemplo significativo, a los ensayos de Dietrich von HILDEBRAND, ya desde su *Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburg 1930 (*Gesammelte Werke*, t. 4, Regensburg 1975), que confluyen en el breve pero sugerente estudio *Die Ehe*, München 1964 (trad. castellana: *El matrimonio*, Madrid 1965).

ferencia sexual, pero que la integra en una consideración de la persona. Es, pues, desde la persona cómo el análisis fenomenológico examina la realidad matrimonial, a fin de mostrar de qué forma la personalización del amor conyugal explica y armoniza el conjunto de notas y propiedades que caracterizan al matrimonio⁹.

La polémica en torno a la jerarquía de fines

Los tres planteamientos reseñados —el agustiniano, el tomista, el fenomenológico— son complementarios, y eso en el sentido fuerte de la palabra, es decir, cada uno puede y debe unirse a los otros para contribuir a expresar la riqueza de la realidad matrimonial. A lo largo de la historia de la teología han menudeado las exposiciones encaminadas a poner de manifiesto —con mayor o menor acierto según los casos— las relaciones entre bienes y fines. Dejemos, pues, ese aspecto del tema, y ocupémonos de otro: de las relaciones entre la consideración del matrimonio a partir de sus fines y a partir del análisis fenomenológico del amor. Se justifica esta opción no sólo por tratarse de una problemática más reciente, sino por la pervivencia de un enfoque polémico que tiende a presentar ambos planteamientos como contradictorios y a postular que, para afirmar el sentido personalista del amor, es necesario prescindir de la consideración de la finalidad o, al menos, establecer una jerarquía de fines distinta de la recogida en el planteamiento tomista.

Ese enfoque tiene un inicio histórico claro: la obra de Herbert Doms sobre el sentido y el fin del matrimonio, aparecida en 1935¹⁰. Doms parte de la fenomenología axiológica, y más concretamente de los pasos a través de los cuales esa axiología ha contribuido a poner de manifiesto el valor de la persona, a evidenciar la estructura y exigencias personificadoras del amor y, ya a nivel específicamente matrimonial, a señalar las dimensiones profundas de la sexualidad y el valor unitivo y personal de las relaciones sexuales entre los esposos. Los actos matrimoniales, afirma decididamente Doms, no pueden ser considerados como meros me-

9. Entre otros intentos remitimos, por la personalidad de su autor, al de Karol WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Madrid 1969 (primera edición polaca: Lublin 1960).

10. Herbert DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; trad. francesa: *Du sens et de la fin du mariage*, París 1937. Esas ideas las ha reiterado Doms en obras posteriores; entre las más recientes citemos *Bisexualidad y matrimonio*, en *Mysterium salutis*, vol. II, t. 2, Madrid 1969, pp. 795-841.

dios para un fin (la procreación), sino actos dotados en sí mismos de valor en cuanto que manifiestan y realizan el amor que une entre sí a los esposos.

Esas afirmaciones se unen, en su obra, a una crítica de la distinción entre fin primario y fines secundarios, distinción que Doms interpreta como negadora y obscurecedora de los aspectos personales del amor. El acto matrimonial, afirma, tiene un fin próximo y un objetivo radical: la unión entre los esposos; los hijos son más bien efecto que fin. Es, pues, necesario —concluye— prescindir de la jerarquía de fines tal y como venía siendo entendida, bien para abandonarla sin más, bien para invertirla afirmando que el amor, la realización afectiva de la unión entre los esposos, es el fin que, de forma primaria, específica y define al matrimonio.

La discusión que siguió a la publicación de Doms puso en evidencia que su planteamiento incidía, entre otras cosas, en algunos equívocos fundamentales, y eso por varias razones. De una parte, como consecuencia de su presentación del amor como un fin, cuando en realidad el amor no es fin sino más bien presupuesto y causa, fuerza e impulso que conduce al matrimonio y que, una vez el matrimonio ya constituido, lo anima desde dentro¹¹. De otra, como consecuencia de su interpretación del planteamiento tomista, al que atribuye un sentido que no tiene. Aquí Doms se revela dependiente de los filones más negativos de la casuística posterior al siglo xvi, aquellos concretamente que, habiendo perdido el sentido de la ontología, cayeron en un voluntarismo que cosifica los actos, concibiendo por consiguiente la relación fin-medios como una relación puramente extrínseca, sin advertir que el fin especificador de la acción es inmanente a los actos humanos determinándolos desde el interior. Los medios —si con esta palabra queremos referirnos no a utensilios sino a acciones humanas— no son nunca meramente medios, sino actos en los que se expresa y está vitalmente presente el fin al que se ordenan.

En otras palabras, si bien la concepción y el posterior nacimiento de un hijo son efecto del acto matrimonial, la “intentio prolis”, la apertura a la fecundidad ha de estar presente en el acto matrimonial mismo; como también ha de estarlo el respeto

11. Este punto ha sido particularmente puesto de relieve por el profesor Javier HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en “Ius canonicum”, 13 (1973), pp. 47-59; *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, Pamplona 1974, pp. 17-58.

al otro *partner* del acto matrimonial, valorado como persona y no como mera cosa. Desconocer cualquiera de esas dos dimensiones implica desconocer la densidad ontológica de los actos humanos y desembocar sea en una instrumentalización de la persona reduciéndola a mero objeto de uso —lo que nunca es lícito, ni aunque fuera para un fin noble, como puede ser la procreación—, sea en un falso planteamiento de la sexualidad negando su tendencia oblativa para pasar a concebirla como una fuerza egoísta¹².

Esta última era, en efecto, más allá ciertamente de la intención de su autor, la consecuencia inevitable del planteamiento de Doms, ya que sus principios y afirmaciones equivalían a concebir la ordenación a la procreación como una finalidad subjetiva ajena de por sí a la dinámica del amor conyugal, y no como algo intrínseco a ese amor mismo, y a presentar la sexualidad como fuerza ordenada no a la transmisión de la vida sino al placer o a la autorrealización. Olvidando que el hombre se realiza en la entrega y que el amor conyugal implica una apertura al otro que culmina en la apertura al hijo, se separaba lo que en realidad está unido, con lo que, en última instancia, se acababa oponiéndolo. Fines de la institución matrimonial y fines de la persona eran así presentados como contrapuestos —o, al menos, como meramente yuxtapuestos—, y la entera moral conyugal terminaba por entrar en crisis.

Nada tiene de extraño que la obra de Doms diera lugar a fuertes polémicas y que provocara una rápida intervención del Magisterio reafirmando la jerarquía de los fines del matrimonio y el carácter primordial de la ordenación a la procreación y educación de los hijos, tal y como venían siendo expuestos por la doctrina precedente¹³. Lo que, obviamente, no cerraba el paso a una ulterior profundización en la comprensión de las implicaciones personalistas de la vida matrimonial, sino que al contrario lo favorecía, precisamente en cuanto que recordaba un punto del que esa profundización no puede prescindir: que amor conyugal

12. La íntima relación entre ambas deformaciones, fruto, tanto la una como la otra, de un olvido de la realidad de la persona como ser hecho para la comunicación, ha sido puesta de manifiesto por Karol WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, 5.ª ed., Madrid 1978, pp. 59-69. Desde una perspectiva jurídica puede verse el ensayo de Juan FERNES, *El consentimiento matrimonial y la condición "si proles nascetur"*, en "Ius canonicum", 24 (1977) pp. 290-294.

13. Declaración del Santo Oficio del 1-IV-1944 (DS 3838): ver también las palabras de Pío XII en las alocuciones del 3-X-1941 y del 29-X-1951 (AAS 33, 1941, p. 423; 43, 1951, p. 849).

y ordenación a los hijos no son dimensiones opuestas ni simplemente yuxtapuestas, sino segmentos de una misma línea, de forma que el impulso que lleva a amar al otro —a amarlo auténticamente y no a verlo como objeto del que servirse para el propio placer o para la propia realización— conduce a situarse en actitud abierta ante la procreación, y que, a la inversa, todo recelo ante la procreación, toda actitud anticonceptiva, implica un movimiento que desemboca en el desconocimiento de la alteridad, y, a fin de cuentas, en el egoísmo.

Si los análisis fenomenológicos de los que Doms partía reclamaban algo para ser llevados a puerto, no era una negación de la ordenación intrínseca de la sexualidad a la procreación, sino esa recuperación del sentido integral del actuar humano a la que antes hacíamos referencia. De ahí la importancia de los párrafos con que la Constitución *Gaudium et spes* reafirma que el matrimonio y el amor conyugal se ordenan por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole y en los que se proclama que la vida matrimonial debe desarrollarse respetando, en todos y en cada uno de sus momentos, la totalidad de fines y bienes del matrimonio¹⁴, y de aquellos otros con que la encíclica *Humanae vitae* enseña que todo acto matrimonial —y no sólo el conjunto de la vida de los esposos— ha de estar abierto a la fecundidad¹⁵. La teología moral recibía así una luz decisiva¹⁶.

Desde una perspectiva pastoral

Hemos vuelto así a la afirmación hecha al principio sobre la complementariedad entre los tres grandes planteamientos sobre el matrimonio que nos ofrece la tradición filosófica-teológica. Prolonguemos ahora esa afirmación situándonos en una perspectiva pastoral.

14. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, nn. 48 y 50.

15. PABLO VI, Encíclica *Humanae vitae*, n. 11.

16. Uno de los grandes méritos históricos de la *Humanae vitae* es precisamente haber situado a la teología moral ante la necesidad de un replanteamiento que, volviendo a tomar conciencia de la ontología del actuar humano, redescubra la plena riqueza de nuestras acciones y la inmanencia en éstas de la moralidad. Como ha señalado, entre otros muchos, Cornelius WILLIAMS (*La renovación de la teología moral. A propósito de la "Moral Fundamental" de F. Böckle*, en "Scripta Theologica", 11, 1979, pp. 757-769), la crisis experimentada por algunos moralistas recientes obedece precisamente a su huida frente a esas exigencias, lo que les ha conducido a una exacerbación de la casuística en cuya línea estaban colocados, hasta desembocar en una crisis de amplias dimensiones.

La metodología tomista, a la que podríamos calificar de filosófico-metafísica, se caracteriza —como ya señalamos— por contemplar la realidad matrimonial intentando dilucidar su última esencia, lo que conduce a afirmar como elemento especificador de la comunidad matrimonial —frente a lo que caracteriza a otras uniones humanas—, el mutuo otorgamiento del derecho a las relaciones sexuales, abiertas, por su propia naturaleza, a la procreación. Pastoralmente este planteamiento tiene la indudable ventaja que posee toda definición neta: ofrece un criterio claro para deslindar situaciones, emitir juicios, establecer jerarquías. Coloca, en suma, a los cónyuges —y a los pastores en cuanto formadores de conciencias— ante las exigencias derivadas de la vocación matrimonial, y permite ir a la raíz de problemas y actitudes.

La metodología fenomenológica, a la que podríamos clasificar de genética o estructural, se caracteriza —como también dijimos precedentemente— por describir la realidad matrimonial tal y como se origina a partir de la atracción entre hombre y mujer, siguiendo su desarrollo hasta poner de manifiesto lo que la dinámica de esa atracción implica, es decir cómo engendra —a no ser que degenera en un egoísmo negador de las personas— un amor-virtud, vivido en una comunidad estable y caracterizada por la mutua donación, la entrega, la paternidad. Desde una óptica pastoral esta metodología tiene un valor claro: al adaptarse al proceso histórico de la realidad matrimonial, conduce, como de la mano, a la adverbencia clara de aquello a lo que objetivamente se ordena el amor y que en un primer instante es, en ocasiones, sólo confusamente entrevisto y perseguido. Es por eso —y quizás de modo especial en nuestra coyuntura cultural— una metodología muy apta para situar, de forma connatural y viva, ante la perfección ética, y cristiana, que el matrimonio reclama; eso explica, sin duda, el influjo que de hecho ejerce.

Ofreciendo ambas metodologías ventajas claras, resulta legítimo acudir, en la praxis pastoral, a cualquiera de ellas: la opción dependerá de lo que en cada momento aconseje la situación¹⁷. Será oportuno, en cualquier caso, no olvidar la comple-

17. En la praxis jurídica, en cambio, el recurso a la metodología fenomenológica es menos claro y presenta riesgos, como muestra la experiencia reciente: no es lo mismo, en efecto, orientar una praxis pastoral, dirigida a fin de cuentas al individuo singular, que fundamentar una ley, que ha de estar concebida según la generalidad propia del derecho. Las condiciones en que esa metodología podría realizar una aportación positiva a la ciencia jurídica

mentariedad antes señalada y, por consiguiente, una vez adoptada una metodología, desarrollarla procurando integrar en ella los elementos provenientes de la obra. Así, una descripción del matrimonio a partir de los fines, deberá recordar que un deseo de la procreación que no esté acompañado del respeto y amor a la otra persona no responde a lo que la ética humana y cristiana exigen¹⁸, y, viceversa, una descripción fenomenológica del amor y de su desarrollo deberá subrayar, desde el principio, que un amor entre hombre y mujer que no esté abierto, en todos y cada uno de sus momentos, a la paternidad, no es amor verdadero, sino deformado.

La importancia que la metodología fenomenológica tiene en el quehacer contemporáneo hace necesario insistir en este último punto. Conviene subrayar al respecto que la fenomenología no es saber meramente descriptivo, ya que el análisis fenomenológico no aspira sencillamente a dejar constancia, al modo como puede hacerlo la sociología, de los sentimientos y actitudes que de hecho se dan, sino que, a través de las manifestaciones de una actitud, aspira a captar su *eidós* o esencia estructural. Lo que, en concreto, la fenomenología intenta describir al hablar del amor conyugal no es lo que empíricamente acontece en las relaciones matrimoniales, ni lo que subjetivamente unas u otras personas puedan entender por amor, sino lo que el amor conyugal, objetivamente, es e implica en cuanto actitud distinta de otras actitudes humanas¹⁹.

necesitarían un estudio aparte, desarrollando, entre otras cosas, alguno de los planteamientos que se apuntan en los párrafos que siguen y en la nota 19.

18. Quizá sea éste un buen lugar para señalar que Santo Tomás, a la par que afirma de manera clara la principalidad, en cuanto fin, del bien de la prole, no vacila en argumentar, para poner de relieve características fundamentales del matrimonio y de la vida matrimonial, a partir de la mutua ayuda y del amor de amistad que debe reinar entre los cónyuges. Así lo hace, por ejemplo, en la citada q. 41, a. 1 del Suplemento a la *Summa theologiae* (ver además del cuerpo, el ad 1), y en un texto muy gráfico de la *Summa contra gentiles*, donde la indisolubilidad matrimonial es fundamentada precisamente a partir del amor: "La amistad, cuanto mayor es, es más firme y duradera. Suma es la amistad que existe entre marido y mujer, ya que no solamente se unen en el acto de la cópula carnal, que entre las mismas bestias crea cierta sociedad placentera, sino en el consorcio de toda la vida doméstica; de ahí que, en señal de todo eso, el hombre, por la mujer, deje a su padre y a su madre, como se dice en el Génesis. Es, pues, conveniente que el matrimonio sea del todo indisoluble" (*Summa contra gentiles*, l. 3, c. 123).

19. Me temo, por eso, que José Luis Larrabe no interprete adecuadamente el análisis fenomenológico-personalista cuando lo define como un análisis encaminado a señalar los fines subjetivos de las personas que se unen en matrimonio, mientras que el planteamiento tomista aspiraría a detectar los fi-

En ese sentido, como ha sido ya muchas veces señalado, la fenomenología, para realizar su aspiración profunda, reclama una metafísica. Y con esto no queremos decir que tenga que ser coronada por una metafísica, sino que el análisis fenomenológico implica y postula una metafísica para su mismo constituirse, de tal manera que, si no realiza esa operación abiertamente, acaba vinculándose a una metafísica larvada. Una fenomenología de la vida matrimonial no es ni puede ser neutra, puesto que siempre vehicula una u otra visión de fondo. Lo que importa es, pues, ser conscientes de qué visión es la que inspira el esfuerzo intelectual: si rige la reflexión una consideración de la subjetividad como realidad cerrada en sí misma, o si la orienta por el contrario una visión de la subjetividad como realidad abierta²⁰.

De ahí la importancia de que todo análisis del amor conyugal esté hecho teniendo presente ese elemento básico que, en el orden fáctico, advendrá sólo con el tiempo, pero que, en el orden intencional, determina, desde el inicio, la actitud del sujeto: la entrega al otro y a la paternidad.

nes de la institución matrimonial (Cfr. *El matrimonio cristiano y la familia*, Madrid 1973, pp. 220 y 232). Comparto con Larrabe la preocupación por dejar claro el valor del personalismo y la concordancia de fondo de los planteamientos mencionados, pero el camino que sigue no me parece acertado: se expone a algunos de los equívocos antes mencionados y a confundir la fenomenología con uno de sus mayores enemigos: el psicologismo, contra el que Husserl quiso reaccionar con todas sus fuerzas.

20. Esta convicción determina la estructura del capítulo segundo de *Amor y responsabilidad*, de Karol Wojtyła, dedicado a tratar de "la persona y el amor", donde puede encontrarse una ampliación y fundamentación de lo que aquí comentamos.